

Artículos

Título: Idea de la justicia: Amartya Sen y John Rawls como interlocutores de Mao Tse Tung

Autor(es): Roberto Herrera Zúñiga

Fecha de publicación: 01 de Enero de 2013

Resumen: El artículo realiza una comparación entre las modernas teorías de la justicia social y la justicia social global y las ideas de justicia existentes en el pensamiento maoísta y el marxismo clásico.

Palabras claves: justicia- justicia social- John Rawls- Amartya Sen- Mao Tse Tung

Abstract: This article compares modern theories of social justice and global social justice with the ideas of justice present in classical Marxist and Maoist thought.

Keywords: Justice - Social Justice - John Rawls - Amartya Sen - Mao Tse Tung

Introducción necesaria:

El presente texto, es la tercera parte de un ensayo bastante más extenso elaborado como trabajo final para el curso de posgrado Teoría de la Justicia Social, hemos readecuado este segmento en cuyo contenido comparamos las ideas fundamentales de las modernas teorías de la justicia social global y las ideas del maoísmo y el marxismo clásico. Suprimimos para reelaborar en artículos posteriores los segmentos del ensayo que trataban de dilucidar la existencia o no de una teoría marxista de la justicia y la pertinencia filosófica del maoísmo en el debate intelectual moderno.

Las principales teorías de la justicia social en el campo de la filosofía aceptan sin problema como una conclusión necesaria de que la justicia es un problema político (1) y, por lo tanto, concierne a la cultura política y a las instituciones políticas, pero es indudable que los principales teóricos modernos de la justicia tienen distintas comprensiones sobre lo que significa el concepto política.

No está de más recordar que existen: “tres conceptos políticos, derivados de la palabra Polis, que fueron acuñados por la irresistible fuerza ordenadora del Estado europeo de aquellos tiempos: política hacia fuera, policía hacia adentro y cortesía ("politesse") como "pequeña política" o juego cortesano.” (Schmitt, 1963, 33).

Así se podría entender la política como polis, como una relación dual que se dice en relación con el Estado, pero también con la sociabilidad fundamental de un pueblo históricamente determinado y con la búsqueda colectiva de este pueblo de su propio bienestar (Gallardo, 1989).

Asimismo política, podría entenderse como policía es decir como un Estado soberano que ha logrado interiormente la paz, la estabilidad y la seguridad interior y que contradictoriamente sólo realiza política, cuando tiene relaciones internacionales con otros estados soberanos, pero que en su interior, busca que la vida social sea básicamente una serie de procedimientos técnicos y particulares. También se puede entender política como politesse, como juego, cortesía y astucia como “pequeña política”.

En los autores que nos interesa analizar podemos encontrar las tres concepciones. Nuestra opinión es que Amartya Sen cuando habla de justicia política, está usando la idea de polis: “El problema con el enfoque trascendental no surge tan sólo de la posible pluralidad de principios rivales que aspiran a ser relevantes para la evaluación de la justicia. A pesar de la importancia del problema de la no existencia de un arreglo social perfectamente justo e identificable, un argumento crucial en pro del enfoque comparativo de la razón práctica de la justicia es el que concierne no sólo a la impracticabilidad sino también a la redundancia de la teoría trascendental. Si una teoría de la justicia ha de guiar la elección razonada de políticas, estrategias o instituciones, entonces la identificación de esquemas sociales completamente justos no es necesaria ni suficiente” (2010, 47), Rawls podría ser clasificada dentro de una concepción de política como politesse: “la justicia como equidad se presenta como un posible foco de un consenso entrecruzado razonable, y puesto que la estructura básica es el objeto principal de la justicia, los límites y los aspectos de esta estructura deben finalmente trazarse y concretarse de tal modo que, si fuera posible, al menos permitan, cuando no alienten, dicho consenso” (2000, 36) y Tomas Nagel (2005) entendería la política como ciencia de policía, son estas diferencias están en la base de muchos de los malentendidos y problemas.

¿Cuál sería la idea de justicia política presente en Mao Tse Tung? Creemos que lleva razón Carl Schmitt al señalar que las teorías de Lenin y de Mao transforman: “a la policía nuevamente en política y desdeña a la cortesía (politesse) considerándola un simple juego” (1963, 7) (2).

Rawls al sostener que la justicia como equidad no es una doctrina comprensiva (3), sino una forma de justicia política tiene el eje de su argumentación puesta en el consenso entrecruzado: “hay al menos dos formas de proceder para confeccionar una lista de bienes primarios. Una es acudiendo a las diversas doctrinas comprensivas que realmente encontramos en la sociedad y determinar un índice de dichos bienes a modo de promedio de lo que necesitarían los que profesan doctrinas contrapuestas por la vía de protecciones institucionales y medios de uso universal. Éste podría parecer el mejor modo de lograr un consenso entrecruzado. Pero no es así como procede la justicia como equidad. En lugar de ello, elabora una concepción política a partir de la idea fundamental de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social, con la esperanza puesta en que esa concepción, con su descripción de los bienes primarios, pueda ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado.” (2000, 94).

De esta afirmación rawlsiana, se deriva una crítica necesaria: Cómo se puede pretender tener una estructura básica donde los principios de justicia política se apliquen, si el análisis de cómo este procedimiento ocurre, carece de una idea clara de conflictividad social? La política para ser tal cosa debe ser una pregunta por el bienestar o por el buen vivir y la lucha para conseguir tales objetivos.

Sen es pues muy enfático en este problema: “una concepción «basada en realizaciones»; (...) debe concentrarse, por ejemplo, en el comportamiento real de la gente en lugar de presumir la observancia general de un comportamiento ideal” (2010, 39).

Mao Tse Tung siguiendo en esto la tradición clásica del pensamiento político, compartiría con Sen el criterio de ingreso según el cual habría que diferenciar entre la formalidad jurídico-institucional y lo que realmente ocurre con las personas, pero diferiría de Sen al tener una comprensión de la política no como la búsqueda del consenso razonado por la argumentación(4), sino como la lucha por el bienestar colectivo, este bienestar colectivo es la independencia y el desarrollo de China en el plano local y la paz y la seguridad colectiva en el plano mundial(5), esta búsqueda de justicia política es parte de una serie más amplia de contradicciones y antagonismos que emergen de la realidad social y material(6).

El otro contraste notable entre los tres autores es que Mao podría emparentarse más a Rawls en la valoración del objeto de la justicia. Si para Sen el objeto de la justicia son las vidas y libertades efectivas de la gente: “La necesidad de una comprensión de la justicia basada en los logros está relacionada con el argumento de que la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir. La importancia de las vidas, experiencias y realizaciones humanas no puede ser suplantada por información sobre las instituciones existentes y las reglas operantes” (2010, 50) para Rawls el objeto primario de la justicia es la estructura básica: “Un rasgo capital de la justicia como equidad es que hace de la estructura básica el objeto principal de la justicia política” (2000, 33).

En este planteamiento Rawls entroncaría así sea parcialmente con Mao, para el cual el objeto de la justicia política es sobre todo la estructura política y cultural del mundo agrario chino, dominado por déspotas y latifundistas (7) y la abolición del imperialismo y el fascismo en el plano mundial(8).

Podríamos decir que en el pensamiento de Mao la tierra es un bien primario(9), el disloque con Rawls estaría en que Mao vería una unidad contradictoriamente determinada en la justicia local y la mundial y Rawls se inclinaría por una separación tajante de estos dos problemas(10).

Es fundamental señalar que la relación Rawls-Mao estaría en primer término constituida y marcada por la certeza rawlsiana, que en una sociedad como en la que vivió Mao, no tendría sentido la aplicación o la discusión de su teoría de justicia como equidad, la China de Chiang Kai Shek y probablemente la China de Mao habría sido considerado por Rawls estados canallas (11).

Aquí ingresaríamos a otro problema que es el problema de cómo resolver la tensión entre justicia y parroquialismo (o imperialismo cultural, que sería la forma en la que lo plantearían los marxistas) (12).

Las relaciones entre las distintas teorías de la justicia aquí analizadas se vuelven contradictorias. Para Rawls la justicia como equidad es aplicable solo a sociedades liberales democráticas modernas y el derecho de gentes no implica necesariamente la defensa de la promoción de valores democráticos occidentales en las sociedades jerárquicas (13).

Sen coloca el énfasis en otro lugar, justamente como el problema central de la justicia es que es un hecho “que es imposible callar” y de la que se tiene un sentimiento claro, que luego debe avanzar a una forma razonada de comprensión(14), estima que uno de los elementos de parroquialismo de las teorías de justicia tipo Rawls es su adscripción estricta a la tradición de la filosofía política occidental, Sen señala algo que parecería obvio que es que si el sentimiento de injusticia es general en muchas sociedades, es evidente que muchas personas, en muchos lugares, en muchas épocas habrán realizado reflexiones atinentes y elaborado conceptualmente categorías útiles para pensar actualmente la justicia (aquí es donde Sen introduce los conceptos de *niti*, *nyaya* y *matsyanyaya* que son de nuestro particular interés): “Consideremos dos palabras diferentes, *niti* y *nyaya*, que se emplean para referirse a la justicia en sánscrito clásico. Entre los principales significados del término *niti* están idoneidad de las instituciones y corrección del comportamiento. En contraste con *niti*, la expresión *nyaya* entraña un concepto comprehensivo de la justicia realizada. En esta línea, las funciones de las instituciones, las reglas y la organización, a pesar de su importancia, han de ser evaluadas en la perspectiva más amplia e inclusiva de *nyaya*, que está ligada de manera ineludible al mundo que realmente surge y no sólo a las instituciones o reglas que tenemos por casualidad. Al considerar una aplicación particular, los antiguos teóricos legales de la India hablaban de modo despectivo de *matsyanyaya* o «justicia en el mundo de los peces», donde el pez grande puede devorar libremente al pez chico. Se nos advierte que evitar la *matsyanyaya* es esencial para la justicia, por lo cual resulta crucial asegurarse de que a la «justicia de los peces» no se le permite invadir el mundo de los humanos. Así, la realización de la justicia como *nyayano* es sólo cuestión de juzgar las instituciones y las reglas, sino también las sociedades mismas. Aun cuando las instituciones establecidas sean idóneas, si el pez grande puede devorar al pez chico hay una flagrante violación de la justicia humana entendida como *nyaya*.” (2010, 52).

En Mao se complica esta problemática, pues al igual que Sen, Mao utiliza las riquísimas tradiciones políticas e historiográficas chinas para fundamentar su idea de justicia política (15), en este sentido sería superior que la comprensión rawlsiana pues: Quiénes sino las sociedades autoritarias serían las necesitadas de encontrar las fuerzas sociales internas capaces de conquistar la democracia y la justicia política? Lo notable que señala también Mao es que las sociedades que la opinión pública mundial (imperialista diría Mao) considera democráticas normalmente se alinean políticamente con las fuerzas más retrogradas de las sociedades autoritarias(16), es decir Mao detecta una relación de dependencia y codeterminación entre la existencia de sociedades opulentas democráticas occidentales y sociedades autoritarias retrogradas asiáticas, esta relación normalmente es comprendida en el marxismo como uno de los rasgos sociales y culturales del imperialismo(17).

Aquí encontramos otra reflexión pertinente sobre el problema de la justicia social global, la interpretación clásica del marxismo en relación con el imperialismo (y es la razón por la que se le llama la última etapa del imperialismo) es que existe una contradicción entre el carácter mundial de la economía y la forma nacional de los Estados (18).

Esta contradicción es una de las contradicciones irresolubles bajo el capitalismo, una traba absoluta al desarrollo de las fuerzas de producción, de allí se desprende la estrategia política del marxismo clásico que supone el triunfo de la revolución socialista en varios de los países metropolitanos y luego de la federación de los distintos estados obreros el inicio de la construcción del socialismo, como primera etapa del comunismo.

La justicia social global es entendible en el marxismo clásico sólo en el marco del inicio de la construcción del socialismo. De hecho, la generalización de la justicia, sería uno de los índices posibles para determinar el fortalecimiento de las tendencias hacia el socialismo. En la medida que se desarrollen las tendencias socialistas al interior de la federación de estados obreros y se disuelvan las normas de reparto burguesas existirá más justicia (19).

Las modernas teorías de la justicia no se plantean correctamente el problema de la contradicción entre la economía y política mundial y el carácter de los estados nacionales, sus soluciones en este sentido son todas utópicas o bien ideológicamente defensoras del status quo(20); lo son tanto la idea de un sistema de estados internamente justos (Rawls), como la preservación del actual sistema de estados y la instauración de instituciones globales sensiblemente injustas como primer paso para eventualmente lograr instituciones legítimas (Nagel), como la idea de un aumento general de la argumentación y la información para tomar decisiones (Sen) tienen en común que no ingresan al problema de la existencia de fuertes y no controladas instituciones vinculadas al mercado mundial (transnacionales) y al estado nacional (ejércitos profesionales y paramilitares).

El maoísmo no logra solucionar tampoco esta problemática, pues su estrategia política emula la teoría del socialismo en un solo país, una contradicción notable del maoísmo es que no se plantea este problema, sino que ve la realización del socialismo y de la justicia como una evolución puramente interior de las contradicciones en el seno del pueblo chino.

Podríamos ver entonces un corte en el maoísmo, si en el periodo previo al ascenso al poder encontramos una teoría de la justicia basada en las realizaciones reales de la justicia y en formas políticamente efectivas de medir este avance de la justicia (*nyaya*), en el periodo posterior, sobre todo con la revolución cultural, su estrategia se vuelve formal, irreal, burocrática y tiende a parecerse más a la idea de *niti*(21), el paso de una comprensión en base a realizaciones a una que le da primacía a los esquemas formalmente justos, será el paso que permite un ascenso sostenido del burocratismo y la injusticia.

Esta dimensión histórica, con profundas implicaciones prácticas para dilucidar el debate entre quienes adscriben al trascendentalismo institucional y quienes suscriben los esquemas de justicia según realizaciones, nos parece que no es muy tomada en cuenta por los principales referentes de las teorías de la justicia modernas.

Sobre el problema de cómo conciliar instituciones justas o que teóricamente deben ajustarse lo más posible a un modelo ideal y las realizaciones efectivas de justicia, apuntamos un último detalle: creemos que el marxismo clásico también tendría aquí un aporte que realizar que no está presente en Sen, Mao o Rawls, que es el problema de las formas soviéticas de transición, Andreu Nin, recuperando la interpretación leninista sobre el significado político de los soviets, los caracteriza de la siguiente manera: “la clase obrera rusa creó una organización completamente original que se distinguía de todas las demás organizaciones, tanto por el hecho de que fue iniciativa suya exclusivamente, como por los procedimientos empleados para su creación y los fines para que fueron constituidos. Los Soviets son creados únicamente por las clases revolucionarias (obreros, campesinos, empleados); se constituyen, no de acuerdo con la ley, sino por la vía revolucionaria, por la actividad directa de las masas explotadas, y se transforman en instrumentos de la insurrección y en el embrión del futuro Poder proletario. En realidad, son ya un Poder, la dictadura del proletariado en germen. “Obraban como si fueran ya poder —dice Lenin— apoderándose por ejemplo, de las imprentas (Petersburgo), deteniendo a los agentes de la policía que impedían que el pueblo revolucionario realizara sus derechos. Actuaban como poder al incitar al pueblo a no dar dinero al Gobierno. Confiscaban los fondos de este último (Comités de Huelga de Ferroviarios en el Sur) y los dedicaban a satisfacer las necesidades del Gobierno, del Gobierno Popular, revolucionario. “Los órganos de Poder descritos por nosotros —dice asimismo Lenin— eran la dictadura en germen pues, pues ese Poder no reconocía ningún otro poder, ninguna otra ley, ninguna otra norma, procediera de donde procediera. Un poder limitado, extralegal, que se apoya en la fuerza en el sentido más directo de esta palabra, es la dictadura. Pero la fuerza en que se apoya y aspiraba a apoyarse este nuevo Poder, era no la fuerza de las bayonetas, no la fuerza del dinero ni de cualquiera de las instituciones anteriores. Nada de esto. El nuevo Poder no tenía ni las armas, ni el dinero, ni las antiguas instituciones. En qué se apoyaba esta fuerza? En la masa popular. He aquí el rasgo distintivo fundamental de este nuevo Poder en comparación con los órganos del Poder anterior. Estos eran órganos de Poder de la minoría sobre el pueblo, sobre la masa de los obreros y los campesinos, Aquéllos eran los órganos del Poder del pueblo, de los obreros y campesinos sobre la minoría, sobre un puñado de agentes policíacos, de nobles u funcionarios privilegiados” (Nin, 2006).

La pregunta que creemos no aparece en los modernos debates sobre la justicia es: Por qué parece existir una contradicción entre los esquemas teóricos que diseñan instituciones perfectamente justas y esquemas teóricos que parten de realizaciones efectivas y libertades reales de las personas? Y creemos que aquí se soslaya el otro problema fundamental que es la escisión concebida como la más adecuada y la última/única forma de entender la política que es la diferencia de la esfera entre la sociedad política y la sociedad civil (22), es decir la escisión entre una esfera donde todos son ciudadanos y otra en la que unos son trabajadores y otros empresarios. Sin solventar esta escisión, a nuestro entender, sería imposible la justicia política.

Marx consideraba que había tres puntos básicos por los cuales de la Comuna de París de 1871, daba las calves para formar una democracia nueva y radical, donde era posible el desarrollo progresivo de la justicia social, media vez fuera suprimida y superada las desigualdades estructurales que produce y facilitada la división del todo social y político en dos esferas (23).

Bibliografía.

1. Brecht, B. (2007) Poesía. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
2. Callinicos, A. (2006) Igualdad y Capitalismo en Borón, A.-et.al.- (2006) (Comp.) En La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO.
3. Gallardo, H. (1989) Elementos de política en América Latina (2ª ed.). San José: DEI.
4. Lenin, V. (1977) El imperialismo, fase superior del capitalismo. Moscú: Editorial Progreso.
5. Marx, K.; Engels, F.; Assmann, H. (1974). Sobre la religión. (Ágora). Salamanca: Sígueme.
6. Marx, C. y F. Engels. (2004) Crítica del programa de Gotha. Crítica del Programa de Erfurt. Madrid: Fundación Federico Engels.
7. Nagel, T. (2005) “The Problem of Justice”. Philosophy and Public Affairs 33 (2): 113-147.
8. Nin, A. (2006). Los Soviets: Su origen, desarrollo y funciones. Archivo Marxista en Internet (MIA). En <http://www.marxists.org/espanol/nin/1932/soviets.htm>.
9. Prasad, Y. (2011) Por qué la democracia parlamentaria siempre fracasa? En <http://www.enlucha.org/site/?q=node/15502>.
10. Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (2000) (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
11. Rawls, J. (2000) La justicia como equidad: una reformulación. Edición a cargo de Erin Kelly. Barcelona: Paidós.
12. Rawls, J. (2001). El derecho de gentes. (Paidós estado y sociedad / dirigida por Carme Castells; no. 86). Barcelona: Paidós.
13. Schmitt, C. (1963) El concepto de lo político. En <http://www.scribd.com/doc/8913354/Carl-Schmitt-El-concepto-de-lo-politico>.
14. Sen, A. (2010) La idea de la justicia. Traducción de Hernando Valencia Villa. Madrid: Taurus.
15. Solís, M. (2008) “El debate sobre la justicia social global: Thomas Nagel y el argumento de la coerción legítima” Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica XLVI (119): 89-106.
16. Trotsky, L. (1990). Obras escogidas. (Colección ciencia; 72). [S.I.]: Fundamentos.
17. Tse-Tung, M. (1972) Obras Escogidas. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
18. Mao, T.; Zizek, S.; Brotons Muñoz, A. (2010). Sobre la práctica y la contradicción. Madrid, España: Akal.

Notas.

(1) Mario Solís (2008) señala que Tomas Nagel tiene un concepto de justicia política, no extensible al mundo global pero este es un requisito de la estructura política, económica y social interna a los Estado-nación y por lo tanto no puede ser extrapolada a distintos contextos que requieren un tratamiento especial (2005). Sen sostiene: “Aún cuando en el enfoque presentado aquí los principios de la justicia no serán definidos en función de las instituciones, sino más bien en función de las vidas y libertades de las personas involucradas, las instituciones no pueden dejar de jugar un significativo papel instrumental en la búsqueda de la justicia” (2010, 16) y Rawls sostiene que no se puede concebir: “la justicia como equidad como una doctrina moral comprehensiva sino como una concepción política que se aplica a esa estructura de instituciones políticas y sociales” (2000, 36).

(2) Analizando la guerra chino-japonesa, señala Mao: “La guerra que realiza el Japón es una guerra injusta, que impide el progreso, y todos los pueblos del mundo, incluido el japonés, deben oponerse y de hecho se oponen a ella. En China, todos, desde el pueblo hasta el gobierno, desde el Partido Comunista hasta el Kuomintang, han levantado la bandera de la justicia y realizan una guerra revolucionaria nacional contra la agresión. Nuestra guerra es sagrada y justa, es progresista y aspira a la paz. No sólo aspira a la paz de un país, sino también a la de todo el mundo, y no sólo a una paz temporal, sino a una paz perdurable” (1972, 71),

(3) “Aunque el pluralismo significa que no puede haber acuerdo sobre una concepción completa del bien basada en una doctrina comprehensiva, ciertas concepciones del bien son indispensables para cualquier descripción de la justicia, política o de otro tipo; y se pueden usar libremente en la justicia como equidad siempre que encajen en ella como concepciones políticas” (2000, 94).

(4) “En este trabajo, la democracia se evalúa desde el punto de vista de la razón pública, lo cual conduce a un entendimiento de la democracia como el gobierno por discusión” (2010, 17).

(5) “La convicción con que hacemos esta guerra se basa precisamente en que estamos luchando por una nueva China y un nuevo mundo de paz y luz perdurables. El fascismo y el imperialismo quieren perpetuar las guerras, pero nosotros queremos acabar con ellas en un futuro no muy lejano. Para conseguir este fin, la gran mayoría de la humanidad debe esforzarse al máximo. Los 450 millones de chinos constituyen una cuarta parte de la población del mundo, y si mediante sus esfuerzos mancomunados logran aplastar al imperialismo japonés y crear una nueva China libre e igual en derechos, habrán hecho indudablemente una inmensa contribución a la lucha por una paz perdurable en todo el mundo” (1972,72).

(6) “Es preciso estudiar no sólo la contradicción particular y la esencia, por ella determinada, de cada gran sistema de formas del movimiento de la materia, sino también la contradicción particular y la esencia de cada proceso en el largo curso del desarrollo de cada forma del movimiento de la materia. En toda forma del movimiento, cada proceso de desarrollo, real y no imaginario, es cualitativamente diferente. (...) Contradicciones cualitativamente diferentes sólo pueden resolverse por métodos cualitativamente diferentes. Por ejemplo: la contradicción entre el proletariado y la burguesía se resuelve por el método de la revolución socialista; la contradicción entre las grandes masas populares y el sistema feudal, por el método de la revolución democrática; la contradicción entre las colonias y el imperialismo, por el método de la guerra revolucionaria nacional; la contradicción entre la clase obrera y el campesinado en la sociedad socialista, por el método de la colectivización y la mecanización de la agricultura; las contradicciones en el seno del Partido Comunista, por el método de la crítica y la autocritica; la contradicción entre la sociedad y la naturaleza, por el método del desarrollo de las fuerzas productivas.” (1972, 163).

(7) “En cada distrito hay por lo menos varios déspotas locales y shenshi malvados de esa importancia y en algunos distritos se cuentan hasta por decenas. El único medio eficaz para aplastar a la reacción es ajusticiar en cada distrito por lo menos a unos cuantos déspotas locales y shenshi malvados culpables de los más odiosos crímenes. Cuando los déspotas locales y shenshi malvados tenían todo su poder, asesinaban a los campesinos sin pestañear. En el poblado de Sinkang, distrito de Changshá, Je Mai-chüan, jefe de los cuerpos de defensa, durante los diez años que ejerció sus funciones, fue personalmente responsable del asesinato de cerca de mil campesinos menesterosos, lo que describía eufemísticamente como “ajusticiamiento de bandidos” (1972, 15).

(8) “La convicción con que hacemos esta guerra se basa precisamente en que estamos luchando por una nueva China y un nuevo mundo de paz y luz perdurables. El fascismo y el imperialismo quieren perpetuar las guerras, pero nosotros queremos acabar con ellas en un futuro no muy lejano. Para conseguir este fin, la gran mayoría de la humanidad debe esforzarse al máximo. Los 450 millones de chinos constituyen una cuarta parte de la población del mundo, y si mediante sus esfuerzos mancomunados logran aplastar al imperialismo japonés y crear una nueva China libre e igual en derechos, habrán hecho indudablemente una inmensa contribución a la lucha por una paz perdurable en todo el mundo” (1972,72).

(9) “Los bienes primarios son cosas que necesitan y requieren las personas vistas desde la óptica de la concepción política de las personas, esto es, como ciudadanos que son miembros plenamente cooperativos de la sociedad y no meramente como seres humanos al margen de cualquier concepción normativa. Estos bienes son cosas que los ciudadanos necesitan en tanto que personas libres e iguales que viven un ciclo vital completo; no son cosas que sencillamente es racional querer, desear, preferir o incluso ansiar” (2000, 90). Evidentemente aquí habría que realizar una corrección maoísta a Rawls, pues justamente los campesinos chinos al no ser ciudadanos, estarían más urgidos de adquirir estos bienes primarios como precondition para conquistar tu libertad y empezar a construir una sociedad justa.

(10) “La justicia como equidad es una concepción política de la justicia, no una concepción general: se aplica primero a la estructura básica y entiende que esas otras cuestiones de justicia local, así como las cuestiones de justicia global (lo que yo llamo derecho de gentes), reclaman por méritos propios una consideración aparte.” (2000, 34)

(11) Esta caracterización no sería exclusiva de los liberales igualitarios, también marxistas como Alex Callinicos serían partidarios de una opinión similar: “Cualquiera sea la opinión que uno sostenga con relación a estas diferentes concepciones de la igualdad, así como respecto de los argumentos a favor y en contra de las mismas, el debate en torno al interrogante igualdad de qué redefinió incuestionablemente nuestra comprensión sobre qué implica una concepción igualitaria de justicia. En particular, una de las objeciones clásicas al igualitarismo debería haber quedado suprimida. Me refiero a la objeción según la cual la igualdad procura imponer una condición de uniformidad: una sociedad de pesadilla como la China de Mao, en la cual todos usan la misma vestimenta, comen la misma comida, y así sucesivamente.” (2006, 270).

(12) Usamos la siguiente conceptualización de Anibal Quijano, para mostrar las características del concepto/proceso de constitución del imperialismo cultural: “La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento. En el proceso que llevó a ese resultado, los colonizadores ejercieron diversas operaciones que dan cuenta de las condiciones que llevaron a la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo y las demás regiones y poblaciones del mundo, a las cuales les estaban siendo atribuidas, en el mismo proceso, nuevas identidades geoculturales. En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas -entre sus descubrimientos culturales- aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo.” (Quijano, 2000, 209).

(13) "El derecho de gentes presume que cada sociedad tiene, en su población, un conjunto suficiente de capacidades humanas para establecer instituciones justas. La finalidad política última de la sociedad es convertirse en completamente justa y estable por las razones correctas. Una vez logrado este objetivo, el derecho de gentes no prescribe ningún fin adicional como, por ejemplo, mejorar la calidad de la vida más allá de lo necesario para sustentar las instituciones. Ni existe ninguna justificación para que la sociedad pida más de lo necesario para sostener instituciones justas o para reducir aún más las desigualdades materiales entre las sociedades." (Rawls, 2001, 138).

(14) "La imposibilidad de callar sobre una cuestión es una observación que puede hacerse sobre muchos casos de patente injusticia que nos enfurecen a tal punto que el lenguaje se queda corto." (...) "La cuestión subyacente es si tenemos que llegar a un acuerdo sobre un tipo de censura específica con miras a un consenso razonado sobre el diagnóstico de una injusticia que exige una rectificación urgente. Para la idea de la justicia resulta crucial que tengamos un fuerte sentimiento de injusticia con muchos y diferentes fundamentos, y sin embargo que no coincidamos en un fundamento particular como razón dominante para el diagnóstico de la injusticia." (2010, 33-34).

(15) "Durante la Era de Primavera y Otoño, encontrándose en guerra los Estados de Lu y Chi, el príncipe de Lu, Chuangkung, quería atacar antes de que las tropas de Chi se fatigaran, pero Tsao Kui se lo impidió. Entonces el príncipe adoptó la táctica de "cuando el enemigo se fatiga, lo atacamos", y derrotó al ejército de Chi. En la historia de las guerras de China, éste es un ejemplo clásico de victoria lograda por un ejército débil sobre uno poderoso. He aquí el relato que hace el historiador Tsuochiu Ming: "En la primavera nos invadieron las tropas de Chi. EL príncipe iba a lanzarse a la batalla. Tsao Kui le pidió audiencia. Sus vecinos le dijeron: 'La guerra es asunto de los dignatarios, por qué te entrometes?' Tsao replicó: 'Los dignatarios son gente mediocre; no ven más allá de sus narices.' Luego se presentó ante el príncipe y le preguntó: 'En qué te apoyas para combatir?' Este respondió: 'Nunca he disfrutado yo solo de los vestidos y manjares; siempre los he compartido con otros.' Tsao comentó: 'Tan mezquina caridad no alcanza a todos; el pueblo no te seguirá.' Y dijo el príncipe: 'Jamás he ofrecido a los dioses menos sacrificios en animales, jades o sedas de los que se les debe; siempre he procedido de buena fe.' Y Tsao replicó: 'Esa fe mezquina no inspira confianza; los dioses no te bendecirán.' El príncipe añadió: 'Aunque no puedo ocuparme personalmente de los detalles de todos los procesos, grandes y pequeños, siempre me atengo a la justicia.' Y Tsao concluyó: 'Eso demuestra tu devoción al pueblo. Puedes ir al combate. Cuando partas, permíteme que te acompañe.'" (1972, 106).

(16) "Durante la Era de Primavera y Otoño, encontrándose en guerra los Estados de Lu y Chi, el príncipe de Lu, Chuangkung, quería atacar antes de que las tropas de Chi se fatigaran, pero Tsao Kui se lo impidió. Entonces el príncipe adoptó la táctica de "cuando el enemigo se fatiga, lo atacamos", y derrotó al ejército de Chi. En la historia de las guerras de China, éste es un ejemplo clásico de victoria lograda por un ejército débil sobre uno poderoso. He aquí el relato que hace el historiador Tsuochiu Ming: "En la primavera nos invadieron las tropas de Chi. EL príncipe iba a lanzarse a la batalla. Tsao Kui le pidió audiencia. Sus vecinos le dijeron: 'La guerra es asunto de los dignatarios, por qué te entrometes?' Tsao replicó: 'Los dignatarios son gente mediocre; no ven más allá de sus narices.' Luego se presentó ante el príncipe y le preguntó: 'En qué te apoyas para combatir?' Este respondió: 'Nunca he disfrutado yo solo de los vestidos y manjares; siempre los he compartido con otros.' Tsao comentó: 'Tan mezquina caridad no alcanza a todos; el pueblo no te seguirá.' Y dijo el príncipe: 'Jamás he ofrecido a los dioses menos sacrificios en animales, jades o sedas de los que se les debe; siempre he procedido de buena fe.' Y Tsao replicó: 'Esa fe mezquina no inspira confianza; los dioses no te bendecirán.' El príncipe añadió: 'Aunque no puedo ocuparme personalmente de los detalles de todos los procesos, grandes y pequeños, siempre me atengo a la justicia.' Y Tsao concluyó: 'Eso demuestra tu devoción al pueblo. Puedes ir al combate. Cuando partas, permíteme que te acompañe.'" (1972, 106).

[1] "Los EE.UU. suministran el dinero y las armas, y Chiang Kai-shek los hombres para luchar por los EE.UU. y asesinar a los chinos, para "destruir a los comunistas" y convertir a China en una colonia norteamericana, de modo que los EE.UU. puedan cumplir con sus "responsabilidades internacionales" y llevar a cabo su "política tradicional de amistad hacia China" (1972, 244).

(17) "Como hemos visto, el imperialismo, por su esencia económica, es el capitalismo monopolista. Con ello queda ya determinado el lugar histórico del imperialismo, pues el monopolio, que nace única y precisamente de la libre concurrencia, es el tránsito del capitalismo a un orden social-económico más elevado. Hay que poner de relieve particularmente cuatro variedades principales del monopolio o manifestaciones principales del capitalismo monopolista característicos del período que nos ocupa" (Lenin, 1973, 161) Los cinco rasgos económicos principales descritos por Lenin son: 1) El elevado desarrollo de la producción capitalista conduce al monopolio; 2) el nuevo papel de los bancos y la fusión de éstos con el capital industrial lleva a la formación del capital financiero y al poder de la oligarquía financiera; 3) la exportación de capital adquiere una gran importancia respecto a la exportación de mercancías, característica de la fase precedente; 4) la formación de asociaciones de capitalistas internacionales que se reparten el mundo, y 5) la terminación del reparto territorial del mundo entre las potencias capitalistas más importantes.

(18) "El marxismo parte del concepto de la economía mundial, no como una amalgama de partículas nacionales, sino como una potente realidad con vida propia, creada por la división internacional del trabajo y el mercado mundial, que impera en los tiempos que corremos sobre los mercados nacionales. (...) Las fuerzas productivas de la sociedad capitalista rebasan desde hace mucho tiempo las fronteras nacionales." (1990, 92)

(19) "El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les coloque bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso dado, *sólo en cuanto obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. (...) Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado.

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!" (Marx, 2004, 30-31).

(20) "Las concepciones igualitarias de justicia presentadas en la sección anterior no son críticas respecto del capitalismo. En realidad, tales perspectivas, en general, conciben la realización de la igualdad sobre la precondition de una economía de mercado" (Callinicos, 2006, 272).

(21) "Permítanme poner un ejemplo para aclarar aún más la distinción entre niti y nyaya. Fernando I, el emperador del imperio romano-germánico, exclamó en el siglo XVI: *Fiat justitia et pereat mundus*, que puede traducirse como «Que se haga justicia, aunque perezca el mundo». Esta severa máxima podría corresponder al concepto de niti, un niti muy austero, que algunos prohíben, pero sería muy difícil entender una catástrofe total como ejemplo de un mundo justo si tomamos la justicia en el sentido más amplio de nyaya." (2010, 52).

(22) Señala Marx en La Cuestión Judía: "La elevación política del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la propiedad privada, el hombre declara la propiedad privada como abolida de un modo político cuando suprime el censo de fortuna para el derecho de sufragio activo y pasivo, como se ha hecho ya en muchos Estados

norteamericanos. Hamilton, interpreta con toda exactitud este hecho, desde el punto de vista político, cuando dice: “La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero.” Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada, cuando el desposeído se convierte en legislador de los que poseen? El censo de fortuna es la última forma política de reconocimiento de la propiedad privada. (...) Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada, no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como Estado político y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos suyos.” (1974, 114-115).

(23) Estas características eran en primer término que: “todos los trabajadores tenían el derecho a elegir representantes en la Comuna”. (Esto ocurría décadas antes de que otros países permitieran a aquellos que no tenían propiedades el derecho a voto en las elecciones parlamentarias). “En segundo lugar, los representantes tenían el mismo sueldo que aquellos que los habían elegido. Y tercero, la Comuna constituía tanto el poder ejecutivo como el legislativo.” (Prasad, 2011).

© 2006 - Revista Cubana de Filosofía. Edición Digital
No. 29. Noviembre - Junio 2017. ISSN: 1817-0137